

真宗の土着(六)

——真宗における仏と師——

清 基 秀 紀

一 真宗の土着

親鸞の著した教義が、真宗として実際に民衆に受け入れら

れてきた状況は、教義的純粹性から見れば批判される点が多い。特に教団的状况には、教義とは異なる様々な日本の要素が混入してきた。しかし、教団の歴史と存在を否定してしまえば、教団を支え、彼らなりの方法で教義を支持してきた信者の存在を否定することになる。宗教は、教義だけが独立して存在するものではなく、それを信じて伝える人間がいてこそ意味がある。この「真宗の土着」では、親鸞の著した教えを、人々がどのように受け入れ、信じていったのかという、いわば民衆の側から見た真宗を主題とする。教義から見た是非ではなく、民衆が真宗に何を求め、それに真宗がどう答えていったのか、また民衆が求めるものが、どのように真宗に反映されてきたのか、という事実の考察である。ただし、親

鸞の教義的純粹性と、それ以後の変容という単なる対比ではなく、日本的要素が影響を及ぼした真宗の土着を、親鸞に原点を置いて考察する。

これまでの研究で明らかになったことの一つは、親鸞の著作等においては、阿弥陀仏の救済の論理として『教行信証』を中心に著わされたものと、和讃等に見られる、個人の宗教体験として受けとめられたもの、いわば理性と感性、客観と主観とでも言うべき、二つの立場が見られるということであった。前回は、「親鸞における仏と師」のテーマで発表し、親鸞が宗教的真実である「仏」と、知識としての人格である「師」を、どのようにとらえていたかを考察したが、今回は「仏と師」のテーマを、法然や親鸞以後へも広げて考察する。真宗の土着の一つの結果を真宗教団とすれば、その象徴的意味を持つのが本願寺の伽藍構成である。阿弥陀仏一仏を本尊とする真宗は、阿弥陀堂を本堂とするが、それと対等以上

の大ききで、親鸞の木像を安置する御影堂を持つ。阿弥陀仏と同様に親鸞の木像を礼拝する真宗の門徒のあり方は、親鸞の著わした教義や、親鸞の意図とは、あきらかに異なるものである。しかしそれを、蓮知等の教団側の論理だけで、一方的に成立してきたと見てしまうならば、事実の本質を見誤ることになる。確かに、民衆の側から見た土着という点で言えば、民衆が御影堂そのものを作ったとは言い難い。しかし民衆という概念を、教義に対するもの、すなわち聖に対する俗という立場で見れば、御影堂を成立せしめたものは、教義ではなく、俗の側の論理である。現在の形式の御影堂の成立に教団側の人々が中心的役割を果たしたとしても、それを支えてきたのは民衆であった。なによりも本願寺教団そのものの起源をさかのばれば、親鸞の廟所を訪れる人々であった。すなわち、本願寺教団を生んだのは、御影堂に参る民衆であった。

二 親鸞における仏と師

親鸞は『教行信証』などの著作において、阿弥陀仏の本願による、救いの論理を著しているが、その論理に親鸞の師である法然は、ほとんど登場しない。一方、『教行信証』の後序や和讃には、親鸞の感性とでも言うべき宗教体験の反映された表現が、師の法然に関して見られる。例えば、親鸞自身

の浄土往生の確信は、法然に『選択集』の書写を許され、題字を直筆で入れてもらい、法然の真影を写すことがゆるされたという、個人的体験として語られ、「悲喜の涙を抑へて由來の縁を註す」と、情的な表現で著されている。

また和讃においては、法然が阿弥陀仏や勢至菩薩の化身であったり、本地が善導や道綽であったり、臨終には奇瑞が見られたという、伝説的法然観がそのまま受け入れられており、師の法然に対しては、非論理的な親鸞の感性が示されている。

このように親鸞は、後に教義や教学として発展した阿弥陀仏の救いの論理だけに、宗教的真実を見出したのではなかった。『歎異抄』において親鸞が、「親鸞におきては、ただ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかふむりて信ずるほかに、別の子細なきなり。……たとひ、法然上人にすかされまひらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらう」と、阿弥陀仏の本願の教えを伝えた法然に対し、往生の論理的根拠を求めるよりも、非論理的とも思える絶対的な帰依を示すのは、宗教的真実つまり阿弥陀仏の本願の働きが、真実の側から法然を通じて親鸞に向かうものであることが、個人の宗教体験、いわば親鸞の感性によって受け取られたからである。それが、「弥陀の本願まことにおはしまさば、釈尊の説教虚言なるべから

ず。仏説まことおはしまさば、善導の御釈虚言したまふべからず。善導の御釈まことならば、法然のおほせそらごとならんや。法然のおほせまことならば、親鸞がまふすむね、またもてむなしかるべからずさふらうか。」や、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」という『歎異抄』の言葉に表されている。

以上のように、親鸞においては、仏の論理という理性と、師への絶対的帰依という感性の、二つの立場が見られた。しかし、神格化された法然像を受け入れた、非論理的な親鸞の個人的宗教体験は、親鸞に独特のものではなく、法然から受け継いだものであった。

三 法然の祖師観

法然は「偏依善導一師」と呼ばれるように、浄土教に多くの祖師がいるにもかかわらず、ひとえに善導の教説に依った。法然は、その理由を『選択集』の中で、善導が三昧発得の人であったという点と、唐における伝説で、善導が阿弥陀仏の化身と見られていた点をあげている。法然は、善導が弥陀の応現である故に『観経疏』は弥陀の直説であると述べる。このように、自らの師を仏菩薩の化身と見て、絶対的な帰依をする親鸞の態度は、法然から受け継いだものであったといえる。ただし、法然と親鸞の異なる点は、法然が、師が仏菩

薩の化身であったことを論理的根拠としていたのに対し、親鸞は親鸞個人の宗教体験として、感性の立場からとらえていた点である。

しかし、阿弥陀仏の本願に対する帰依と、師という人格に対する帰依とは、異質なものであるといえる。そして、この二つの立場の関係に対する親鸞の理解を示すものが、法然の善導に対する立場にも見られた「化身」という考え方である。

四 化身としての師

親鸞が、法然を阿弥陀仏の化身と見ることに、法然は生きた人格でありながら、背後に宗教的真実を持った、超越的な存在となった。しかし、それは、師法然の中に阿弥陀仏の本願の働きを見た、親鸞自身の受けとめであり、法然の人格そのものが、超越性を持ったわけではない。言い換えれば、親鸞の個人的感性が、法然を阿弥陀仏の化身と見ただけであって、論理的な説明や確証、法然の側の、化身であるという自覚は必要としない。法然自身には、過去世にインドの僧であったという自覚はあっても、善導を阿弥陀仏の化身であると帰依する法然が、自らを阿弥陀仏の化身であると語ったことはない。そのことは、論理を展開する『教行信証』には、法然を阿弥陀仏の化身とする表現は一切なく、化身とする表現がもっぱら、法然を讃仰する感性の立場から書かれた

和讃においてのみ現れるということからも理解できる。

このように、自らの師を、仏菩薩の化身として帰依する立場は、弟子の側の非論理的な感性であり、弟子から師への一方的なものとして説かれる。そのことは、師の側の態度にも表されている。弟子の側からの「わが師」の自覚はあっても、師の側からの「わが弟子」の自覚が見られないのである。親鸞は、「弟子一人ももたず候」と言い、師としての親鸞に帰依が向けられることがあっても、その帰依は親鸞の背後の阿弥陀仏に向けられたものであることを明らかにしているのである。

五 師弟関係の普遍化

個人の宗教体験や感性をもととした、師への一方的な関係である「化身」観は、師の側がたとえその関係を認めなくとも、師の神格化や個人的崇拜を生む危険性をはらんでいる。親鸞は、より普遍化された師弟関係を表すために、「同朋、同行」という言葉でその関係を表した。阿弥陀仏の前では、念仏の信者は対等であるというこの関係は、化身という概念にはなかった、普遍的な論理を提供している。すなわち、弟子の側からも、師の側からも「同朋、同行」の自覚がなりたつのである。そして、この関係が、真宗の教学における師弟関係を規定してゆくことになった。

蓮如は「御文章」のなかで、そのような師弟関係の基本的立場を示し、次のように述べている。

「故聖人の仰せには、親鸞は弟子一人ももたずとこそ仰せら候ひつれ。そのゆえは、如来の教法を十方衆生に説きまじむるときは、ただ如来の御代官を申しつるばかりなり。さらに親鸞めづらしき法をもひろめず、如来の教法をわれも信じ、ひとにもをしへまじむるばかりなり。そのほかは、なにををしへて弟子といはんぞと仰せられつるなり。さればとも同行なるべきものなり。これによりて、聖人は御同朋・御同行とこそ、かしづきて仰せられけり。」

六 祖師の神格化

真宗における師弟関係が「御同朋、御同行」として普遍的論理をもつ一方で、親鸞を宗祖とする教団が形成されてゆくと、師を仏菩薩の化身と見て神格化するという論理が、個人の宗教体験から離れて、伝記のなかで一般化されるようになった。

親鸞の血脈を引く本願寺教団の中心であった覚如の作った「御伝鈔」では、当然のことながら、親鸞が阿弥陀仏の化身であることを示す出来事が登場する。上第四段では蓮位の夢想の告げで、聖徳太子が親鸞を阿弥陀仏として礼したことにより、親鸞を弥陀如来の化身であるとする。また上第八段で

は親鸞の真影を写すように言われた法橋が、前夜に見た夢で阿弥陀仏の化身である僧を写したその容貌と親鸞とが同じである、その奇瑞に驚く。いずれも、第三者の夢告や正夢を根拠としており、中世に於いて個人の宗教体験を普遍化させるための一般的な手段である夢を用いている。しかし、親鸞が阿弥陀仏の化身であることが、普遍的な事実として教義の中で強調されたわけではない。あくまで教義ではなく伝説であり、そのような親鸞観が後の真宗教団に引き継がれてゆき、神格化された親鸞のみが帰依の対象になることなく、教義上は、阿弥陀仏への帰依を根本としたのである。

七 知識帰命

しかし、教団が大きくなるにしたがって、親鸞との関係よりも、個別の師弟関係において、仏と師との関係が問題となった。知識帰命の問題である。仏（阿弥陀仏）と祖師（親鸞）に加えて、直接の師との関係が新たに問題となってきたのである。

覚知の『改邪鈔』において、異義とされたことの多くは、この知識帰命の問題で、門弟の直接の師に対する帰依の問題としている。そこには、本願寺を中心にしたい覚知の意図も見えるが、「阿弥陀仏をあがめるように知識をあがめる」といった、度の過ぎた師への帰依と、それを利用するような師

の態度への批判が見られ、すでにそのような事態が問題になっていったことがうかがえる。

また、蓮如も「御文章」のなかで、「またあるひとことばにいはく、たとひ弥陀に帰命すといふとも善知識なくはいたづらごとなり、このゆえにわれらにおいては善知識ばかりをたのむべしと云々。これもうつくしく当流の信心をえざる人なりときこえたり。そもそも善知識の能といふは、一心一向に弥陀に帰命したてまつるべしと、ひとをすすむべきばかりなり」とのべ、知識帰命を批判している。この知識帰命は、真宗に内在する根本的な問題となり、異安心の一つとして知られるようになった。

しかし、この知識帰命という問題は、教義という論理から派生した問題ではなく、個人の宗教体験に関わる問題である。親鸞自身は、法然に対する帰依を、感性の立場から主観的に表現し、客観的な教義として論理化することはなかった。しかし、個人の宗教体験において、主観と客観を区別することは困難である。真宗の土着において展開してきた御影堂の持つ問題は、親鸞自身が既に抱えていた問題であり、本質的に真宗の教団に内在する問題となったのである。

（注記略）

〈キーワード〉 親鸞、真宗の土着、祖師、知識帰命

（龍谷大学講師）